26e ANNÉE (3e SÉRIE) N° 27 7 JUILLET 1904

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL ; *de 10 francs sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Dans l'acte de foi, la part de la raison est-elle supérieure, inférieure ou égale à celle de la volonté ? Nos modernes apologistes ne semblent pas d'accord. On en arrive à dire que tous les raisonnements du monde ne peuvent donner que des probabilités en matière de foi. C'est un peu fort, ce me semble ; qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Comment voulez-vous introduire des *mesures* de quantité relative dans une question comme celle-là, en pleine psychologie spirituelle ? Supérieur, inférieur, égal, sont des termes comparatifs qui supposent l'idée de quelque commun terme auquel il faudrait rapporter les choses à apprécier pour juger de leur valeur relative. De grâce, soyons un peu plus précis dans nos conceptions en pareille matière, et gardons-nous d'un langage dont la « matérialité » ne peut que nous induire en erreur.

La vérité philosophique, très simple, est que le rôle de la raison n'est ni supérieur, ni inférieur, ni égal à celui de la volonté ; ce sont deux rôles indépendants et nécessaires, chacun dans son ordre. Voilà tout.

L'acte de foi a deux faces : le *jugement*, par lequel il regarde la vérité, et l'*adhésion*, par laquelle il l'embrasse. Voir la vérité n'est pas nécessairement l'embrasser, si, entre ces deux conditions psychologiques différentes, il y a des obstacles qui rendent difficile le passage de l'une à l'autre, ou plutôt l'union normale des deux à la fois. Et c'est précisément ce qui arrive dans le cas de l'acte de foi surnaturelle surtout.

Il y a beau temps que la philosophie catholique a noté cette caractéristique formelle de l'acte de foi : l'obscurité ou inévidence immédiate de son objet, et tiré de là l'explication du phénomène psychologique si fréquent où la volonté se montre réfractaire à l'*adhésion* alors que l'intelligence devrait théoriquement s'incliner devant les motifs qui lui démontrent la vérité objective d'une proposition qui se présente à elle sous la garantie dérivée de l'autorité extrinsèque du témoignage.

Ajoutez à cela que, dans l'ordre surnaturel, à l'inévidence immédiate de l'objet s'ajoute la difficulté ou improportion de la faculté humaine par rapport à l'ordre transcendant surnaturel de la révélation. La volonté, avec ses forces natives, ne suffit plus, comme dans l'acte de foi humaine, à triompher de l'obstacle qui rend spécialement difficultueux le passage du *jugement* à l'acte libre de l'*adhésion* pratique, effective, consommée. Il y faut le concours et le secours de la grâce, concours qui n'est jamais refusé par Dieu *facienti quod in se est*, mais concours néanmoins toujours indispensable.

Enfin, pour pénétrer à fond toute cette analyse, n'oubliez pas que l'*acte* de foi surnaturelle n'est point un simple acte spéculatif d'intelligence et de volonté comme tant d'autres. Il est essentiellement d'ordre *pratique*, parce que accompagné d'un cortège considérable de conséquences inévitables qui ont un perpétuel retentissement dans toute la conduite de la vie. Croire c'est du même coup embrasser la religion catholique, la pratique de son culte, de ses sacrements, accepter l'obligation des devoirs qu'elle impose. Et voilà encore tout un monde d'obstacles qui pèsent puissamment sur la volonté pour empêcher son adhésion pratique aux vérités de foi révélée, quelle que soit par ailleurs la certitude spéculative que peut en avoir l'intelligence dans le domaine de la raison pure, en face des seuls motifs de crédibilité.

Voici une distinction et une formule de langage très heureuses que vous ferez bien de creuser un peu et de retenir, pour les besoins de l'apologétique, afin d'en user à l'occasion. Autre chose est dire : *hoc est credibile*, autre chose : *hoc est credendum.* Dans le premier cas nous sommes sur le terrain, encore abstrait, de l'ordre spéculatif, de la pensée pure, loin des agitations qui troublent si aisément l'équilibre normal de nos facultés appétitives, de notre volonté. Dans le second, au contraire, nous sommes en pleine pratique ; c'est *hic et nunc*, tout de suite qu'il faut faire œuvre

de foi, œuvre d'adhésion, ou, comme nous disions, d'un mot plus vrai et plus caractéristique encore « embrasser » la foi.

Crédibilité, crédendité — gardons ces vieux mots scolastiques un peu barbares, mais très commodes quand on les a une fois compris — tout le problème tourne autour de ces deux pivots. Le jugement spéculatif de crédibilité peut exister dans l'esprit, parfaitement certain, et le jugement de crédendité, au contraire, n'exister point, à cause des « empêchements » qui ont fait obstacle à son émission normale.

Voulez-vous quelque chose de plus saisissant encore ? Crédibilité, c'est la foi dans sa vérité objective, sa certitude intellectuelle théorique vue du côté extérieur des arguments qui l'établissent, c'est, enfin, un jugement à portée théorique objective ; crédendité, au contraire, c'est la foi dans son exercice actuel, dans l'œuvre subjective de la volonté qui l'embrasse ; c'est un jugement à portée pratique subjective. Dans le premier, la *vérité* pure est seule en cause ; dans le second c'est l'opération individuelle, l'œuvre ou l'*acte* du croyant qui sont intéressés.

Je vois clairement que telle proposition, *Christus erat Deus*, par exemple, est croyable, parce qu'elle m'est démontrée vraie par voie de raisonnement indirect, tout comme je sais que l'existence de Napoléon, ou le principe de Varignon en mécanique est vrai et croyable, parce que des savants me le disent ; tout comme je tiens pour croyables les théorèmes de géométrie d'enseignement courant et universels, auxquels, supposons-le, je n'entends rien par intuition intellectuelle directe.

Quant à faire *œuvre actuelle* d'adhésion à ces propositions, j'attendrai l'occasion, le besoin. Tout de même, on peut tenir pour croyable la doctrine révélée, et pour la croire actuellement, *actu*, par un acte exprès et formel d'adhésion, attendre... On a tort assurément d'attendre ainsi, mais enfin, psychologiquement l'on peut attendre, aucune nécessité à priori ne rendant nécessaire l'*acte de croire* comme complément ou suite métaphysique obligée du jugement habituel ou théorique de *crédibilité*. Et cela est si vrai que dans nos morales on pose la question de savoir à quelles époques, dans quelles circonstances il y a précepte de faire des *actes* de foi, tant il est vrai que l'habitude n'entraîne pas l'acte, pas plus que le jugement spéculatif de crédibilité n'entraîne forcément l'acte de croire correspondant.

Un incrédule sincère qui aurait fait une étude régulière des motifs de la foi chrétienne et se serait convaincu de leur parfaite certitude rationnelle devrait dire : « Oui, il est croyable que Jésus-Christ était Dieu ; ma raison me le démontre avec toute la rigueur logique qu'il est possible de mettre dans les plus sûrs jugements humains basés sur l'évidence indirecte, mais certaine quand même, du témoignage. Et pourtant, non, je ne le crois pas; je ne veux pas le croire. » Si l'on demande : « Pourquoi ne croyez-vous pas ce qui est pour vous raisonnablement croyable, » il vous répondra, s'il est sincère, non pas : « Parce que c'est faux, » mais ceci : « Parce que je ne peux pas, c'est plus fort que moi, cela choque ma raison, mes idées, mes habitudes, cela m'entraînerait trop loin,... etc. »

On a très grand tort de s'imaginer que beaucoup de gens ne croient pas parce qu'ils n'admettent pas la vérité objective des motifs de la foi ; sur quoi l'on se donne beaucoup de peine inutile pour les leur expliquer, sans succès final comme toujours. La raison profonde vraie et pratique de leur incrédulité *de fait* est ailleurs que dans la partie supérieure de leur esprit ; elle est dans la volonté et surtout dans les environs de la volonté.

On a tort, d'autre part, de ne pas assez combattre l'erreur courante parmi les penseurs qui consiste à prétendre que l'acte de foi est une affaire de volonté, donc de sentiment, de goût et de disposition antécédente personnelle. Pour l'*acte* de foi, c'est vrai, en partie du moins ; pour la *crédibilité* ou vérité objective et rationnelle de la foi, c'est faux. Toute la foi est, en un sens juste, basée sur la raison ; c'est la raison qui en dégage les abords, qui la prépare, qui juge avec ses lumières normales naturelles la valeur critique des motifs d'autorité testimoniale qui garantissent sa vérité. Tout cela est œuvre de pensée, la plus logique et raisonnante qui soit au monde. Voilà pour la part de la raison. Mais, quand on a été ainsi amené par un guide sûr à la porte du temple, il reste un pas à faire encore pour y entrer. Or, c'est à la volonté que revient cette besogne, de nous déterminer à franchir le seuil. Et voilà où s'accumulent à la dernière heure — rationnellement, trop tard — les obstacles dont nous parlions tout à l'heure.

« Mais entrez donc, mon ami ; la maison est sûre, vous le savez bien. » — « Nenni ! pas encore ; rien ne presse, attendons ! » — « Qu'attendez-vous ? Tout nous démontre que le vrai, le beau, le bien, votre bonheur et votre perfection de vie sont là. Entrez donc. » — « Pardon ! J'attends quelqu'un qui voudra peut-être entrer avec moi... Et puis je n'ai pas pris toutes mes dispositions... Et puis, une fois entré là-dedans, on n'en sort pas facilement... Et puis, il faudra me séparer de ceci, de cela, de cette personne que j'aime et que je ne puis introduire avec moi... Et puis... Et puis... j'ai peur, j'ai honte, je n'ose,... et puis... » Et ainsi de suite toute la lyre des motifs d'*ordre appétitif* qui pèsent violemment sur la volonté, l'alourdissent, la paralysent ou même finissent par la détourner en sens diamétralement opposé.

Non, il n'est pas vrai qu'on arrive à *croire actu* à faire acte de foi au bout et comme conséquence logique inéluctable d'un syllogisme rationnel, quelque démonstratif qu'on l'imagine. On va bien jusqu'à la porte; on n'entre pas. L'acte de foi n'est donc point le résultat d'une argumentation.

Oui, il est vrai que l'acte de foi est raisonnable dans les fondements de sa préparation, et que, objectivement, pour qui veut chercher, il dépend

de l'étude rationnelle des motifs de crédibilité. C'est la raison qui mène à la porte du temple. L'acte de foi est donc le résultat d'une argumentation.

Point de contradiction entre ces deux conclusions. Il suffit tout simplement de préciser les sens très différents du mot *résultat* qu'on y emploie de façon équivoque.

Je monte au moyen d'une échelle sur un mur ; on enlève l'échelle; me voilà solidement campé sur un piédestal dont l'équilibre et la résistance ne me laissent rien à désirer. Si je suis ainsi placé là-haut, ainsi rassuré, je le dois 1° à l'échelle comme « condition » préparatoire purement occasionnelle, 2° au mur comme « cause » propre et immédiate. Ma position est donc à la fois un « résultat » attribuable à l'échelle et au mur, mais de façons différentes.

Rien d'élémentaire comme cette nécessité de distinguer les *causes propres* d'avec les causes *per accidens* ou occasionnelles dans le jeu des choses de ce monde. Je frotte une allumette, elle s'enflamme et se consume. Cet effet est-il dû au frottement? Oui, comme à une condition *sine qua non*, à une simple « occasion, » mais non pas comme à sa cause propre, celle-ci étant d'ordre physique et chimique, attribuable aux éléments internes constitutifs de l'allumette qui, une fois *déclenchés* par mon intervention, se sont mis en activité et ont produit, comme leur effet propre, le *résultat* de l'inflammation et de la combustion. C'est par centaines qu'on pourrait multiplier ces exemples.

L'acte de foi n'est pas plus le résultat propre, forcé, logique, de la préparation rationnelle du jugement de crédibilité que la déflagration de l'allumette n'est le résultat propre du frottement. Voilà ce qu'il faut bien expliquer aux gens qui croient qu'avec de la raison on arrive à croire, comme si on pouvait obtenir l'inflammation d'un morceau de bois sans phosphore en le promenant sur le papier de verre d'une boîte d'allumettes. Il reste vrai cependant que le frottement est une préparation au phénomène de l'inflammation, tout comme l'argumentation rationnelle est une préparation à l'acte de foi, encore que ce soient là deux choses d'ordre différent, relatives cependant l'une à l'autre.

Telle est, en raccourci, toute la psychologie et la théorie critériologique des relations, non pas *de la raison avec la foi*, comme on dit souvent improprement, mais de la critique rationnelle des motifs de *crédibilité* avec l'*acte* de foi.

Maintenant que le terrain est déblayé, et bien comprise la distinction qui montre le passage entre le jugement spéculatif, tout naturel, de crédibilité, et le jugement pratique de crédendité qui amène en dernière analyse l'acte surnaturel de foi, insistons un peu sur ce second phénomène psychologique où intervient la volonté, non pas seulement comme puissance motrice générale, mais comme puissance appétitive se portant *hic et nunc* sur ce bien particulier qu'est pour elle « l'acte de croire. »

L'objet de la volonté n'est pas le *vrai*, comme il arrive pour l'intelligence; c'est le *bon*, ou plutôt le bien concret où elle porte l'effort de sa spontanéité native. Il faut donc que l'acte de foi à produire soit montré comme *bon* à la volonté pour qu'elle s'y décide. Or, voilà précisément où la question change de terrain et, de l'ordre spéculatif de la vérité où elle était sous le rapport de la crédibilité, passe dans l'ordre pratique des « bontés » susceptibles de solliciter le mouvement appétitif de la volonté.

Alors s'établit dans la conscience humaine un duel dont les péripéties souvent nous échappent, mais qui est réel cependant, entre les raisons de croire et les répugnances à croire, nous voulons dire entre les raisons spéculatives de croire et les raisons pratiques de ne pas croire.

Dans une âme bien disposée, suffisamment dégagée d'habitudes fâcheuses et de passions antécédentes, la bonté de l'acte de foi à produire se montre, la grâce aidant, sous un jour suffisant pour que l'œuvre de l'adhésion ne rencontre plus d'obstacle. Chez les autres, au contraire, les séductions abondent en sens opposé et retiennent la volonté captive dans les liens d'appétits dont elle ne peut assez se dégager pour laisser le champ libre au dernier jugement pratique : « *hoc est actu credendum.* »

Dans quelle mesure se trouve engagée la culpabilité morale d'une conscience qui se refuse à écouter le dernier jugement pratique de prudence opérative ? C'est le secret de Dieu pour chaque cas particulier. Nous rentrons là dans la théorie générale du péché : *Video meliora proboque, deteriora sequor*. Ce qu'il y a de sûr, c'est que quiconque, en matière de foi, ayant vu et rationnellement approuvé les *meliora*, aura cependant en fait suivi les *deteriora*, sera condamné comme coupable. Seront au contraire excusés ceux qui, de bonne foi, sans disposition malicieuse de conscience, n'auront pas vu le *melius* dans l'acte de foi à produire et auront suivi en fait le *deterius* s'imaginant bien faire, agir en toute loyauté. C'est là un point de casuistique où nous n'avons pas à entrer davantage. La seule chose qu'il importait de bien mettre en lumière, c'est 1° la nécessité d'un dernier jugement pratique de prudence dictant finalement à la volonté l'acte de foi à produire et 2° la nécessité, pour la volonté, d'y trouver une « bonté » pratique susceptible de solliciter efficacement, avec l'aide de la grâce surnaturelle, le concours de son mouvement appétitif.

Qu'on veuille bien croire que si nous laissons dans certaines de nos phrases échapper quelques incorrections au point de vue du strict langage philosophique, c'est à dessein, afin d'être plus clair, mieux saisi, pour ne pas encombrer de termes difficiles, non absolument indispensables, une explication par elle-même grosse de subtilités malaisées à traduire en langue vulgaire. Désor-

mais, puisque nous avons dessiné une esquisse suffisante des deux rôles distincts de l'intelligence et de la volonté dans l'acte de foi, nous pouvons sans inconvénient risquer une terminologie classique plus précise.

Au demeurant, l'acte de foi est un *acte d'intelligence*, non de volonté, c'est-à-dire qu'il s'accomplit et se consomme dans l'intelligence, bien que le concours de la volonté lui soit nécessaire.

L'*adhésion* tout aussi bien que le jugement de *crédibilité* sont actes d'ordre intellectuel parce que relatifs à l'objet de l'intelligence qui est le *vrai*. Mais les adhésions intellectuelles ne vont pas sans l'influence motrice de la volonté, et l'on peut dire, en un sens très vrai, que le concours de cette dernière doit être d'autant plus grand que l'éclat propre de la vérité apparaît moins fulgurant, moins empoignant, au regard de l'intelligence.

Il y a peu ou point de « volonté » dans l'adhésion aux premiers principes parfaitement clairs de la raison, aux choses qui sont d'évidence intuitive directe. Il y en a déjà davantage, beaucoup même, dans l'*opinion*, dans cette adhésion à une proposition probable qui laisse par elle-même l'esprit indécis devant la menace de la *formido errandi*. Il n'est donc point surprenant qu'il y en ait aussi en très large mesure dans la foi, à cause même de l'obscurité de son objet. Obscurité n'est point fausseté, ni erreur. Obscurité ne veut même point dire ici absence de lumière, mais simplement absence de lumière directe, objective, immédiate, intuitive. Dans tous ces différents cas, l'on voit bien comment et pourquoi la volonté intervient dans les adhésions intellectuelles, la part qu'elle se fait dans nos jugements, et la profondeur pratique du mot si vrai de Pascal : « Le cœur (la volonté) a ses raisons que la raison ne connaît pas. »

Mais il ne faut ni supprimer ni exagérer le concours de la volonté dans cette œuvre de l'esprit qu'est l'acte de foi. Nos adversaires équivoquent et déraisonnent toujours dans un sens ou dans l'autre. Les uns prétendent que l'acte de foi est condamné comme irrationnel, dès là que la volonté doit s'en mêler ; ils veulent, ceux-là, réduire la foi à la raison intuitive pure, et vont se heurter à une contradiction, à une impossibilité. Les autres prétendent si bien absorber l'acte de foi dans la volonté qu'ils en font une simple affaire de sentimentalité, un caprice de libre arbitre, une tendance à priori d'éducation, une affaire de rêve idéal ou de consolation mystique sans aucune assurance de certitude ou vérité objective. Dans les deux cas on arrive à la même conclusion : « La foi n'est pas scientifique ; elle n'a rien à voir avec la raison ; laissons-la aux gens qui en veulent, sans nous en occuper autrement ; elle n'a pas de place dans le cadre des connaissances humaines rationnelles susceptibles de preuve et de certitude logiquement accessibles à l'intelligence... »

Il y a beau temps que saint Thomas, simple écho en cela de la doctrine constante de l'Eglise, a répondu à tous ces incrédules, en quête d'excuses pour rassurer leur conscience troublée, que la vraie notion de l'acte de foi se tient entre ces deux erreurs extrêmes. Il n'y a ni tant de volonté ni si peu de raison scientifique dans l'acte de croire en général et dans l'acte de croire surnaturellement en particulier, qui n'est affaire exclusivement ni de démonstration, ni de sentiment, qui n'est même point un composé mixte de l'un et de l'autre.

L'acte de foi, placé à égale distance des évidentes clartés de la vision directe intuitive et des poussées obscures d'un appétit aveugle, est bel et bien une œuvre de *connaissance*, un acte de l'intelligence par lequel et dans lequel celle-ci adhère à la vérité d'une proposition, affirmant ou niant en toute certitude la relation vraie d'un attribut avec un sujet. Mais, comme la claire vue immédiate de ce lien lui échappe, elle l'affirme sur bons motifs de crédibilité, autrement dit, sur la parole de ceux qui l'ont vu et le lui disent ; et comme, d'autre part, malgré toutes les garanties de ce procédé de connaissance, cette attribution d'un prédicat à un sujet par voie d'autorité manque pour elle de l'attrait naturel de la vérité perçue dans sa lumière propre, elle se sent quand même hésitante, il lui faut faire un effort, et c'est là qu'arrive la volonté pour l'aider.

Voilà la vraie doctrine, qui n'est point inventée pour les besoins de la foi surnaturelle, mais que tout philosophe admet nécessairement quand il analyse le procédé de connaissance par voie d'autorité testimoniale qui constitue l'acte de foi humaine ordinaire.

On a tort, en effet, de représenter parfois la croyance comme un mode de connaissance anormal, anti-rationnel, extra ou anti-scientifique. Regardons-y de près ; un instant suffira pour nous démontrer que la théorie fondamentale de la connaissance et de la certitude y trouve son application.

Au fond, croire n'est pas autre chose qu'emprunter à un « témoin » l'évidence objective directe qu'il a eue lui-même à l'origine sur un point donné.

Pour croire qu'il y a à Tokio un homme qu'on appelle le Mikado, empereur du Japon, il ne suffit pas que Pierre ou Paul me l'affirme. J'ai besoin, auparavant, de bien me démontrer que ces gens-là ont *vu* directement le mikado. Que s'ils tiennent eux-mêmes cette connaissance d'une source médiate, sur témoignage d'autres témoins, il me faut remonter plus loin et arriver jusqu'à l'origine, jusqu'à la source primitive et intuitive de la connaissance.

Quand il sera bien établi pour moi qu'un homme a vu, de ses yeux vu, le mikado, qu'il y a l'origine des transmissions intermédiaires du renseignement une certitude basée sur l'évidence directe, toute la question sera ensuite de savoir si cette

évidence m'arrive bien sans altération à travers tous les canaux qui l'ont véhiculée jusqu'à moi. J'aurai sur ce point-là une pleine assurance, si je peux me démontrer que les gens qui rapportent ce qu'ils ont vu sont des gens probes, parfaitement sincères et loyaux, n'ajoutant et ne retranchant rien dans leur narration, à la vérité objective évidente telle qu'ils l'ont saisie.

Science et *probité* des témoins, c'est tout ce qu'il faut pour donner au témoignage sa pleine valeur critériologique au point de vue de la certitude des adhésions médiates de l'esprit. Voilà aussi ce qui explique, en dernière analyse, que si je crois à l'existence du mikado et de son Japon c'est parce que j'emprunte, en définitive, la connaissance primitive évidente des gens qui l'ont vu.

Le procédé de la croyance est donc rationnel, si par ce mot rationnel on veut dire que toute connaissance humaine certaine doit de façon ou d'autre dériver de l'évidence d'une vérité objective. Seulement, dans la foi, l'évidence, au lieu d'être personnelle et directe, est empruntée à une intelligence voisine, donc indirecte. En fait, il est très vrai qu'il n'y a plus évidence dans l'objet de la foi, lequel, par définition est nécessairement obscur, inévident. Il est clair pourtant qu'il y a tout de même appréhension certaine de vérité, dérivée d'une évidence primitive, comme si cette évidence projetait des rayons réfléchis, une sorte d'éclairage indistinct par diffusion, sur les contours de l'objet, sans l'illuminer lui-même dans sa réalité propre.

Il n'est donc ni sot, ni irrationnel de croire ; il est sot, au contraire, et irrationnel de poser en principe qu'il n'y a d'admissible au monde pour l'esprit d'un particulier que la vérité qu'il atteint directement par lui-même.

Est-ce que l'acquisition de connaissances certaines ne se fait pas tous les jours, pour tout le monde, par voie de témoignage, sans aucune évidence directe ? C'est élémentaire, et de pur bon sens, autant que de pratique courante obligatoire. L'*instruction* des enfants — entendez : la nutrition intellectuelle de leur esprit — est-elle autre chose, pendant de longues années, qu'une série perpétuelle d'*actes de foi* sur la parole du maître, des auteurs, des savants, du consentement unanime de ceux qui les entourent ? Dans la période adulte, combien sont rares, en somme, les vérités, sortant un peu du bagage vulgaire, qu'un homme, un savant même, peut se flatter d'avoir découvertes lui-même sans le secours d'autrui par travail personnel et intuition d'évidence directe ! Dans une branche, peut-être, sur une matière où il s'est spécialisé. Mais, pour les autres, où il n'exerce point, faute de temps ou d'occasions, l'activité immédiate de ses recherches, est-ce qu'il reste à l'état d'ignorance, de table rase, se contentant de tenir pour certaines les seules propositions, scientifiques ou autres, qu'il s'est démontrées ? Nullement ! Il admet sur la foi d'autrui une foule de vérités de tout ordre qu'il serait bien incapable de se prouver directement à lui tout seul, et sur lesquelles cependant il n'a aucun doute.

Rien de banal comme cette constatation. Pourquoi alors fait-on à la foi surnaturelle un crime d'être inévidente et à cause de cela inadmissible scientifiquement, irrationnelle ? On équivoque misérablement sur ce mot prestigieux de *science* et de *scientifique*. Qu'on exige pour la science, dans son sens philosophique rigoureux, l'évidence, c'est très bien ; tous les scolastiques tombent d'accord là-dessus avec les plus exigeants de nos critiques modernes. Mais de quel droit nie-t-on pour un homme la faculté de s'instruire, avec parfaite certitude, de vérités qu'il ne saurait voir par lui-même, et cela tout simplement en empruntant la *science* d'autrui ? De quel droit affirme-t-on à priori qu'il n'y a pour l'esprit humain qu'un seul procédé possible de connaissance certaine, le procédé scientifique de l'intuition sur évidence objective directe ? Rien n'est plus faux cependant au double point de vue de la critique rationnelle et de l'expérience des faits.

Vous parlez d'apologétique, cher confrère, et vous vous en montrez préoccupé dans la difficulté psychologique sur laquelle vous nous consultez. C'est l'occasion de vous rappeler qu'il y a deux apologétiques très différentes à mettre en œuvre suivant les cas et les gens avec lesquels on a affaire.

L'*apologétique de la méthode* est celle qui consiste à extirper de l'esprit du contradicteur les erreurs ou préjugés de principes, les idées fausses enfin qui peuvent empêcher son esprit de voir la foi surnaturelle et son obligation pratique pour la conscience sous le vrai jour où elle doit se présenter. C'est sur ce terrain que porte la controverse qui nous occupe aujourd'hui. C'est sur ce terrain que se livre le combat polémique préparatoire aux conclusions pratiques des faits et de l'histoire. C'est sur ce terrain enfin que se débat la vérité de cette proposition, toute spéculative encore, et d'ordre philosophique abstrait : « *Si Dieu parle aux hommes, ceux ci doivent l'écouter.* »

L'*apologétique des faits*, par contre, suppose admise la proposition théorique fondamentale que nous venons d'énoncer. Reste alors à établir la mineure : « Or, en fait, ici ou là, dans telles circonstances historiques précises, *Dieu a parlé aux hommes.* » C'est alors une discussion à établir sur le terrain des faits.

Ces deux apologétiques correspondent aux deux thèses classiques « *de la possibilité* » et du « *fait de la révélation* ». Beaucoup d'incrédules ont besoin d'être instruits sur la première ; mais beaucoup aussi, qui l'admettent, sont plutôt à éclairer sur la seconde. On voit assez la différence des argumentations et procédés d'enseignement ou de défense qu'il convient d'adopter dans l'un ou l'autre cas. Un cours d'apologétique normale devrait être distribué en deux parties : *philosophie* et *histoire* de la foi révélée.

Mais, pour être complet, on devrait y ajouter toujours — ce que l'on ne fait guère — une troisième partie : *pratique* de l'acte de foi. C'est qu'en effet si la philosophie et l'histoire suffisent à rendre compte de la vérité théorique de la foi en général, de sa crédibilité, de sa certitude, elles ne suffisent pas à expliquer et à combattre l'incrédulité dans toutes ses causes. Sur le terrain de la volonté et des passions ou habitudes qui la sollicitent en sens contraire, il y a aussi une apologétique à faire, une explication à donner qui justifie les croyants et condamne les infidèles quant à l'œuvre pratique de l'*acte* de croire. Il y a là toute une théorie à développer sur la genèse des états de conscience, sur la formation des derniers jugements pratiques prudentiels de l'esprit, sur les obstacles enfin qui s'opposent, dans le fond de l'âme humaine, au passage de la *crédibilité* à la *crédendité*.

Nous avons essayé d'esquisser sommairement cette théorie ; à d'autres d'en faire l'objet d'une étude plus didactique et approfondie. Le sujet n'est pas nouveau assurément, et loin de nous la pensée de nous targuer de l'avoir découvert. Il nous semble cependant que dans la mêlée confuse de notre bataille apologétique actuelle on le néglige beaucoup trop. On parle toujours de la foi en général, de l'acte de foi en général, sous son aspect d'idée universelle ; on polémique pour défendre et éclairer les abords de la place. Mais la psychologie et la théologie pratiques de cette œuvre intérieure vivante qui est l'*acte de croire dans son exercice actuel*, qu'en fait-on ? C'est là pourtant le centre, le cœur même de la citadelle ; et, à notre avis, c'est là aussi, très souvent, qu'il faut chercher et trouver, le plus apologétiquement du monde, la solution de bien des difficultés que l'on fait à la foi sous forme générale, et qui tiennent au fond même, à la réalité vivante des conditions pratiques naturelles et surnaturelles de l'acte de foi proprement dit, tel qu'il est, non dans les livres ou les théories, mais dans la conscience intelligente et morale de l'homme.

L'apologétique pratique ou de conscience, bien étudiée à fond, n'aurait pas seulement pour heureux résultat de projeter une lumière utile sur les causes de l'incrédulité ; on y trouverait aussi de précieux enseignements sur la genèse très légitime de la foi vivante de nos fidèles qui ne connaissent point les subtilités de l'apologétique rationnelle, non moins que sur la manière de la faire naître chez eux là où elle n'est pas, de la réveiller là où elle est endormie, de la fortifier là où elle tremble, de la rendre vigoureuse jusqu'à l'héroïsme là où elle est déjà bien vivante. Point n'est besoin pour tout cela de raisonnements abstraits bien compliqués ou profonds ; un mot, une action, un exemple d'un saint y peuvent suffire. C'est le terrain mystérieux où s'exercent, loin des hautes controverses spéculatives de la raison raisonnante, l'action de la grâce sous toutes ses formes, l'influence effective de bien petites causes internes qui échappent à la métaphysique du savant, et constituent pourtant en fait presque le tout de nos états et déterminations pratiques de conscience.

Voilà, cher confrère, en quelle « mesure » la raison et la volonté sont intéressées dans la foi. Voilà les trois champs apologétiques (philosophique, historique et pratique) où vous pouvez avoir à défendre la vie surnaturelle de vos ouailles.

Croyez-nous, cultivez et pratiquez beaucoup, avec le plus de sainteté possible, la dernière. Que si des métaphysiciens malins trouvent un peu simplette et vulgaire votre méthode d'amener les gens à la foi, renvoyez-les tout simplement au mot de Pascal qu'ils ont en grande révérence : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas. » Et si l'on trouve vieillotte la citation, dites ceci, rien de plus : « Ce n'est pas avec des raisonnements métaphysiques, ce n'est pas par des savants, mais avec des faits et des œuvres, par des saints et des humbles, que le monde a été converti à la vraie foi surnaturelle que Jésus-Christ Dieu est venu apporter sur la terre pour la Rédemption de l'humanité. » Là-dessus, étudiez, priez et agissez en conséquence.

Q. — Vous avez à juste titre signalé « l'admirable article » du P. Sertillanges : « L'idée de sanction peut-elle servir à prouver Dieu ? » *(Revue thom.*, juillet-août 1903). Je suis autant que vous admirateur de la valeur et du talent du R. Père. Me permettrez-vous toutefois de vous poser une question ?

L'argument tiré de la sanction est généralement ainsi exposé :

« La loi morale doit avoir une sanction. Or elle ne la trouve pas ici-bas. Donc elle doit la trouver dans une autre vie, où un être tout-puissant et tout sage satisfera à ses exigences. »

Or il semble à beaucoup qu'il est impossible de tirer une preuve de l'existence de Dieu, des postulats de la loi morale ; pour cette raison qu'antérieurement à la certitude que Dieu existe, il n'est pas certain qu'il y ait une loi morale.

Avant de prouver que cette loi exige un législateur et une sanction, il faudrait démontrer qu'elle existe. Mais on n'y réussira pas ; à moins qu'il y ait une morale vraiment obligatoire, ou une vraie loi morale indépendante de Dieu.

Le R. P. Sertillanges l'a excellemment rappelé lui-même à la fin d'articles parus dans la *Revue de philosophie* (1er avril 1903, p. 331 et ss).

Cet argument n'aurait d'autre valeur que celle d'un argument *ad hominem*. Quiconque croit encore à la loi morale, doit admettre un législateur et une sanction en dehors du monde actuel.

Or je ne vois pas clairement si ce n'est que cette valeur que le R. P. reconnaît ici *(Revue thom.*, juillet-août 1903) à la preuve ; ou s'il lui accorde une valeur absolue.

Tel qu'il m'apparaît, je n'y verrais point mon compte, et pour le motif que j'ai dit, qu'un argument *ad hominem*.

Mais ne pourrait-on, en le transformant, lui donner une valeur absolue ?

« La vie vraiment humaine n'est pas toujours, souvent n'est pas telle que l'homme ait ici-bas à se féliciter de vivre. — Or ceci n'est pas admissible. C'est un scandale, *non pas pour ma conscience*, que je n'appelle pas à prononcer, mais pour *ma raison*. Car l'homme

est incontestablement le plus parfait des êtres de la nature. Comment serait-il le seul qui ne dût être bien de réaliser son essence. En d'autres termes, il est inadmissible, absurde, que l'homme ne se trouve pas toujours bien de faire bien l'homme : το ανθρωπευεσθαι.

L'argument paraît concluant. On n'en appelle pas à une loi morale préexistante ; on n'invoque que des raisons d'ordre théorique, spéculatif. Ontologiquement ou psychologiquement l'homme est supérieur à toutes les créatures. Il ne peut manquer d'harmonie au point indiqué.

R. — Nous n'avons point goûté complètement l'article du P. Sertillanges. La forme en est imprécise, en raison sans doute du souci qu'a voulu prendre l'auteur de gazer la rigidité des principes sous un style très moderne, à notre avis trop chargé d'images et de rhétorique. Les plumes dominicaines nous avaient accoutumé à plus de sobriété dans la langue et de rigueur dans l'argumentation... Est-ce notre faute ? Après avoir lu et relu cette étude, remarquable tout de même par certains côtés, nous nous sommes trouvés embarrassés pour la condenser en déductions logiques susceptibles de se bien enchaîner. Après tout, la *Revue thomiste* n'est peut-être point lue que par des thomistes et le P. Sertillanges a pu avoir ses raisons de parler à des étrangers un langage qui n'est point usité dans l'Ecole. Mais laissons cette critique de surface qui n'atteint pas le fond des choses.

La thèse du P. Sertillanges, si nous l'avons bien comprise, est celle-ci : On peut démontrer l'existence de Dieu par l'idée de sanction, et voici comment : « La morale existe ; or point de morale sans sanction et point de sanction sans Dieu ; donc Dieu existe. »

Tout d'abord, nous nions catégoriquement qu'on puisse d'une *idée* quelconque tirer logiquement l'existence de Dieu. On l'a maintes fois essayé. Sous les différentes formes qui lui ont été données, l'argumentation revient toujours à une démonstration « aprioristique », et nous n'apprendrons certainement point au P. Sertillanges ce que saint Thomas et ses disciples pensent de ce genre de preuve, depuis la controverse qui a rendu célèbre l'argument de saint Anselme.

Il pourrait nous répliquer que sa démonstration n'est ni à priori, ni idéale, mais bien réelle, puisque fondée sur l'existence de l'obligation morale dans nos consciences. Et c'est bien ainsi que nous l'avons entendue. Mais nous voulions seulement noter l'inconvénient qu'il peut y avoir à mettre en tête d'une étude un titre qui ne lui convient pas. Pourquoi, en effet, l'auteur a-t-il voulu intituler son article ainsi : « L'idée de sanction peut-elle servir à prouver Dieu ? » C'est au moins une incorrection de langage, si ce n'est pas une incorrection de principes. Mettons que cette chicane est sans importance et voyons de plus près ce qu'il faut penser de la vraie thèse de l'auteur.

Qu'est-ce au juste que la morale, à sanction nécessaire, dont il nous parle ? Est-ce la morale avec Dieu ? Alors, l'argumentation est une pure tautologie si elle ne fait que répéter dans la conclusion ce qui se trouve déjà explicitement dans les prémisses. Est-ce la morale sans Dieu ? Alors, son « indépendance » même rend illusoire à l'avance tout argument nécessaire qu'on en voudrait tirer pour conclure à l'existence de Dieu. Et voilà toute la charpente de l'article assez ébranlée, ce nous semble, par cette simple observation. Quelle idée le P. Sertillanges se fait-il de la morale, de la vraie morale, si Dieu n'est pas aux deux bouts, à l'origine et à la fin, avant même qu'intervienne l'idée de sanction qui n'est qu'accidentelle au concept essentiel de la moralité ? Nous touchons là au point sensible. Insistons un peu.

Le fondement de la loi morale est le devoir qu'a un être libre d'atteindre sa fin dernière. Ce devoir est corrélatif, soit, si l'on veut, à l'essence même de l'homme, soit, ce qui est équivalent mais plus explicite dans le cas présent, au droit supérieur absolu qu'a le Créateur de voir la créature accomplir les ordres de sa Providence. Voilà pour l'analyse ontologique objective du fondement de la morale : *ordo ad finem ultimum*. Cette *ordinatio ad finem*, la créature libre ne se l'est pas librement choisie ; elle la reçoit de Dieu. Cette *fin dernière*, la créature ne se la fixe pas davantage, elle la trouve en Dieu. Impossible d'échapper à ces deux termes extrêmes : Dieu cause efficiente, Dieu cause finale de la moralité. Toute morale qui n'est pas cette morale-là, n'est pas une morale. L'*impératif catégorique* est vide de sens s'il ne signifie pas cela.

La « sanction » de l'obligation morale est la récompense ou la peine qui accompagne son accomplissement ou sa violation. C'est là un concept secondaire par rapport à la moralité, et un concept nullement nécessaire. L'appétit du bonheur entrevu dans la récompense, pas plus que la crainte de la pénitence, ne sont des éléments essentiels constitutifs de la vertu, pas même des moyens essentiels de son exercice ; nous disons *essentiels*, qu'on le remarque bien, pour qu'on ne nous soupçonne pas de molinosisme. La miséricorde divine a bien voulu prendre pitié des défaillances de notre libre arbitre en lui offrant ces adjuvants infiniment précieux, qui ne sont ni l'un ni l'autre en dehors de l'économie normale de la moralité humaine, loin de là. Ceci n'empêche point cependant que l'obligation morale se tient debout, et que la perfection de son accomplissement subsiste, en dehors de l'idée et donc, absolument parlant, de l'influence pratique de la sanction.

Ceci dit pour éclairer et classer les idées, revenons à la thèse du P. Sertillanges.

La morale existe. Entendons bien ceci. Il existe au fond de la conscience humaine une disposition naturelle innée à juger qu'il faut chercher le bien et éviter le mal. C'est le premier mouvement psychologique, presque d'instinct, qui supplée aux renseignements complémentaires de la raison quand la raison manque. Mais quelle est en défi-

nitive la portée de ce fait psychologique tout seul, s'il n'est pas éclairé par la connaissance de Dieu empruntée d'ailleurs ? Elle se réduit à pas grand'chose, et l'on s'en aperçoit assez dans les deux catégories d'humains pour qui Dieu n'existe pas, les abrutis sauvages et les savants athées. L'idée de sanction essentielle ne vient pas à la conscience des premiers, et leur morale n'est qu'une ombre, un simulacre singulièrement dégradé de la vraie morale. Quant aux libres penseurs, ils n'éprouvent pas plus de gêne à se débarrasser de Dieu dans la sanction qu'ils ne le sont à s'en passer dans le concept de la loi morale elle-même. « Trop courte, leur dites-vous, votre morale qui ne se répercute pas dans l'Infini. » — « Suffisante pour nous, répondent-ils, parce que pour nous l'Infini n'existe pas. » Et quoi qu'on fasse on ne réussira pas à leur démontrer que la sanction morale postule l'existence de Dieu, comme conséquence finale nécessaire de son accomplissement.

La mode est, à l'heure actuelle, aux postulats subjectifs. Ceux qui ont suivi de près les récentes controverses de l'apologétique « d'immanence » en savent quelque chose. Tout n'est pas à rejeter dans cette méthode, critériologiquement fausse par définition, qui prétend tirer de prémisses subjectives la réalité d'un fait objectif. C'est une affaire de mentalité, au fond, et non de logique abstraite. Celui qui admet par avance l'existence de Dieu ou de la révélation aperçoit, grâce à cette lumière éclatante, des harmonies ontologiques qui échappent totalement au regard de l'incrédule ou de l'athée. Ces harmonies sont réelles, vivantes et vécues ; elles ne sont donc point de pures fictions et le « postulateur » chrétien a raison, dans sa mentalité à lui, d'y voir, non pas seulement des convenances, mais des compléments certains de doctrine qui entrent, comme pièces objectives parfaitement nécessaires, dans l'édifice de sa philosophie, qui est la vraie philosophie des choses ou des mœurs.

Tel n'est point le cas de l'athée dont la mentalité se trouve très différente par ce seul fait qu'il manque une pièce maîtresse à la synthèse de vérités qu'il peut saisir encore. Le premier voit très bien comment la sanction morale implique Dieu, puisqu'il met par avance Dieu dans la morale. Le second n'entend rien à ce langage puisque pour lui Dieu est un mot vide de sens. Partant d'une morale indépendante, il va de soi qu'il n'aboutira jamais qu'à une sanction de même ordre, en dehors de Dieu.

A toutes vos objections sur le malheur du juste et le bonheur du criminel, etc., etc., il répondra en vous donnant du bonheur ou du malheur, ainsi que du juste et de l'injuste, la définition qu'il s'en fait d'après ses idées à lui, toute différente de la vôtre. Il sera au besoin stoïcien ou épicurien, altruiste ou utilitaire, fataliste ou sentimental, déiste, rationaliste, matérialiste, sceptique, etc., etc. Et comment le délogerez vous logiquement de ces positions-là s'il n'est qu'une seule arme qui y puisse efficacement réussir, la morale avec Dieu aux deux bouts, donc l'existence de Dieu et de son gouvernement mondial préalablement démontrée ?

Pour mieux préciser notre pensée, revenons à l'ossature d'argumentation où nous avons condensé la thèse du P. Sertillanges : « L'obligation morale existe ; point d'obligation morale sans sanction ; point de sanction sans Dieu. » Voilà trois propositions qu'un athée niera ou distinguera de telle sorte que la conclusion : donc Dieu existe, devienne impossible.

Vous aurez beau faire appel au fait psychologique de la conscience humaine nous révélant l'idée de devoir moral. Il ne niera point le fait peut être ; mais il vous renverra aux cent systèmes philosophiques qui l'ont interprété différemment ; vous ne serez pas capable d'en démolir un seul efficacement pour le remplacer par la vraie doctrine, sans recourir à l'existence de Dieu. La question morale est donc essentiellement aussi, dans son intégrité, une question de théodicée.

Il pourra d'ailleurs vous arrêter avec le même succès au passage de la première proposition à la seconde : « Point de morale sans sanction. Pourquoi cela, vous dira-t-il ? Est-ce donc que l'honnêteté de la vertu ne se conçoit point sans l'appétit de la récompense qui serait au bout ? Maigre morale, alors. Je n'en veux pas. »

Et puis, il y a récompense et récompense. Voilà encore une porte ouverte aux divagations et aux obscurités. De quel droit lui imposerez-vous votre concept de la récompense, s'il lui plaît d'en avoir un autre ? Si Dieu n'existe pas, pourquoi nos actes auraient-ils en dehors de nous, en dehors du monde humain et terrestre où nous vivons, une valeur morale susceptible d'appeler, comme prix, une récompense proportionnée ? Qu'on le conçoive et même qu'on le désire ainsi, c'est possible. Mais que ce soit ainsi, voilà qui n'est point démontrable par cette seule raison qu'on le rêve ou qu'on le désire.

Vous parlez de sacrifice à « l'ordre universel, » imposé par la loi morale, avec obligation pour cet « ordre universel » de le récompenser en le payant par une sanction proportionnée. Voilà de bien grands mots pour cacher l'idée de Dieu qu'il serait beaucoup plus simple et franc de mettre à la place de « l'ordre universel ».

L'athée vous dira : L'ordre universel est la somme arithmétique des ordres particuliers, des choses, des faits et des personnes. L'ordre universel est un concept vide de sens, impersonnel, donc incapable d'avoir des droits et de les exercer à mon endroit, donc aussi, incapable de fonder pour moi des devoirs moraux. Je comprendrais les droits d'un Dieu créateur et consommateur, personnel et vivant, auquel j'aurais à rendre compte de la vie qu'il m'aurait confiée en dépôt, *ad usum*, ici-bas. Mais, point de Dieu au dessus de nous ; donc, point d'ordre ni de morale qui dépasse les limites de mon individualité ou tout

au moins qui dépasse les limites de la condition présente de l'humanité sur la terre. Vos sanctions sont une hypothèse tout juste aussi peu utile et aussi peu nécessaire que celle de l'existence de Dieu.

D'ailleurs, si vous y tenez, on vous en montrera des sanctions, au choix, en nombre considérable tout au long de l'histoire humaine, mais des sanctions temporelles, rien de plus. Chacun les a imaginées suivant le degré de ses appétits et l'idée qu'il s'est faite de la possibilité de leur réalisation. Les sages ont pris le monde comme il est, ne lui demandant que ce qu'il peut donner et tenant pour fiction pure l'ambition d'en avoir davantage.

Le crime ne reçoit pas sa punition ? C'est que sans doute, dira-t-il, vous vous faites de la justice ici-bas un faux concept, et un plus faux encore de la prétendue dette à payer par le délinquant au fameux « ordre universel » qu'il est, d'après vous, censé avoir frauduleusement dépouillé de sa propriété avec obligation morale de restituer. Les « sanctions sociales » se comprennent ; c'est un moyen de défense en commun contre le mal à craindre de la part d'un ennemi commun ; c'est un facteur de la paix et donc du bien-être particulier pour chacun des citoyens. En dehors de ces sanctions, tout le reste est affaire individuelle de conscience, donc de subjectif, de mentalité personnelle, de système philosophique et de jugement contingent sur la meilleure manière pratique de tirer parti de la vie telle que les circonstances de milieu nous la font sur la terre.

Ceux-là même qui admettraient la nécessité morale de la sanction pourraient fort bien nier le passage de la 2e à la 3e proposition, c'est-à-dire la vérité de cette formule : point de sanction sans Dieu. Pourquoi cela ? De quel droit exige-t-on un prix infini comme paiement de la valeur évidemment finie d'œuvres humaines ? Voilà une conclusion qui dépasse par trop la sphère de ses prémisses. Bien habile qui réussira à persuader un athée que la vie humaine n'a pas son principe et sa terminaison dans le cercle des choses d'ici-bas, et que la vertu, pour être obligatoire, exige l'escompte d'un bonheur éternel, après la mort, dans une vie nouvelle, qui serait la vie dans l'Infini. Les plus délicats se contenteront de la morale stoïcienne, voire de l'impératif catégorique, s'ils ont la chance d'y croire sans croire à Dieu à l'avance. Ce serait déjà une belle morale que celle-là, une morale d'ailleurs qu'ont pratiquée, en fait, les saints du christianisme, lesquels se sont toujours montrés plus préoccupés de l'amour pur du bien honnête en soi (qui prenait pour eux la figure objective d'un Dieu personnel) que de l'espoir du paiement ou de la peur des sanctions vindicatives.

Conclusion : nous ne croyons pas qu'il soit de bon procédé logique de prouver à un athée l'existence de Dieu par la nécessité d'une sanction divine de l'obligation morale.

Toutes ces argumentations à priori et subjectives ont le même défaut, qui est, tantôt de mettre à l'avance dans les prémisses la conclusion qu'on en veut tirer, tantôt de mettre dans la conclusion des idées qui ne découlent pas nécessairement des prémisses.

Le P. Sertillanges n'a-t-il point cédé lui aussi à la tentation de « moderniser » un peu les vieux raisonnements de l'Ecole en leur donnant l'allure « subjective » chère à nos critiques contemporains ? N'a-t-il point encore, peut-être, forcé quelque peu l'argument de convenance dans l'intérêt de sa conclusion, pour lui donner la force logique rigoureuse d'une démonstration ? Nous ne voudrions point trop lui en faire reproche, cette méthode d'amener les gens à la vérité ne manquant point d'efficacité pratique et n'étant point fausse absolument, en définitive, pour peu qu'on en use avec des esprits dont la mentalité est susceptible de la bien entendre.

Au reste, le savant auteur paraît s'être rendu compte un peu à lui-même de ce que sa thèse pouvait avoir d'insuffisamment rigoureux au point de vue de la stricte argumentation démonstrative. Il demande : « L'idée de sanction peut-elle servir à prouver Dieu ? » Ce « peut-elle *servir* » est une précaution de langage qui pourrait mettre la thèse à l'abri de nos critiques si par là l'auteur a eu l'intention de présenter la sanction comme un *adminiculum* utile, comme un renfort, un élément de persuasion morale, ainsi qu'il arrive en philosophie et en théologie pour tant d'autres preuves, apodictiquement insuffisantes par elles-mêmes, prises à part, mais très pressantes néanmoins dans le cadre d'un ensemble d'argumentations, et pour des esprits préparés à les bien recevoir.

Deux mots maintenant sur la théorie proposée par notre correspondant. Aprioristique encore, et insuffisante, l'argumentation qu'il propose.

Vous dites, cher confrère : « L'homme n'a pas à se féliciter de vivre. » ... Il a tort, voilà tout, parce qu'il rêve à sa vie une tournure idéale, de sa fabrication, au lieu de la prendre comme elle est. C'est du postulat encore, toujours.

Qu'est-ce que « faire l'homme » s'il vous plaît ? Avez-vous à nous offrir une définition ? Oui, sans doute. Mais vous permettrez qu'en échange nous vous présentions la nôtre. Laquelle sera la bonne ? Où est la commune mesure qui nous départagera ? Nous voilà donc revenu au rouet... comme dit Montaigne.

Vous, ambitieux, vous aimeriez plus de plaisir ; moi, plus sage, je ne désire rien que ce que j'ai ou puis pratiquement me procurer. Pour vous la vie est creuse, désolante parce que vous la trouvez trop disproportionnée avec un certain idéal de votre invention. Pour moi, elle n'est point très gaie assurément ; mais, étant persuadé qu'elle ne peut être autrement, je la prends comme je la trouve, sans tant de joie ni de tristesse ; j'en tire le meilleur parti que je peux, et m'estime avoir

« fait l'homme » suffisamment quand je l'ai fait comme je pouvais le faire.

Vous la trouvez courte, brisée sur un hiatus, et, par goût de symétrie à priori, vous la prolongez au-delà de la mort, où vous la voyez alors harmonisée dans un très joli tableau d'ensemble. D'accord avec vous sur ce qu'a de ravissant cette vision idéale, je ne le suis plus quant à sa réalité objective. De quel droit la voulez-vous infinie sinon parce qu'elle vous plairait mieux ainsi ? Et de quel droit votre bon plaisir suffit-il à créer la réalité objective de vos rêves ? Pour moi qui n'admets ni Dieu, ni rien au-delà de la vie présente, je ne prends même pas la peine de chercher parmi les nuances idéales celle qu'on pourrait bien lui ajouter pour la concevoir meilleure. C'est du temps perdu et de la logique en l'air. Je souffre, c'est vrai. Que voulez-vous que j'y fasse, puisqu'il faut souffrir ? Je souffre et me tais, en attendant mieux, si le mieux peut venir ; voilà !

Tout souffre dans la nature. Croyez-vous que l'oiseau, la plante, le grain de sable, s'ils parlaient, ne pourraient pas vous prouver que, eux aussi, dans leur existence sont loin de « faire parfaitement l'oiseau, la plante, le grain de sable », et qu'ils aimeraient assez — pour autant que la métaphore permet l'emploi d'un pareil mot — qu'ils aimeraient mieux, eux aussi, un autre ordre de choses où la perfection normale de leur individualité d'être et d'opération atteindrait une limite plus élevée ?

Ma conscience me dit d'être vertueux ; je le suis et j'en souffre. Simple déclenchement de causes secondes et choc en retour dont je n'ai pas à me plaindre puisqu'il est mon fait et que je l'ai ainsi voulu et accepté. Que si ma conscience, au lieu de me dire d'être vertueux, me dit d'être heureux, de jouir le plus possible, je m'arrangerai de façon à l'être dans la limite sage et pratique qui sera abordable. Ce ne sera pas moral, objecterez-vous. Pardon ! Ce sera moral pour moi, à ma manière, d'après ma morale. Libre à vous d'en avoir une autre. Quant à accepter la vôtre, j'attendrai, s'il vous plaît, qu'une raison supérieure, à vous et à moi, une commune mesure m'oblige à faire la comparaison et à incliner mes opinions philosophiques devant les vôtres.

Vous dites que l'homme est « supérieur » à toutes les créatures. Voilà un bien gros mot, et qu'y mettez-vous au juste en fait d'idées ? Chaque être ici bas, dans son ordre, est supérieur à tous les autres, parfaitement incapables de le remplacer pour la note qu'il donne à l'ensemble. L'homme ne peut faire l'escargot ; donc l'escargot, quand il fait l'escargot, est supérieur à l'homme.

J'entends bien que vous faites une pesée, et que l'escargot vous semble d'un poids minime dans la balance à côté de l'homme. Quittez cette vanité. Au fond, vous n'en savez rien ; ou bien, alors, montrez-nous les poids qui vous servent de critérium, et prenez garde que l'escargot n'apporte les siens à son tour, qui peut être ne vous donneront point tant d'avantages sur lui. Perfection est vite dit, beaucoup moins vite défini ; c'est un terme, avouez-le, pour vous comme pour moi, comme pour l'escargot, singulièrement relatif : et alors... vous voilà revenu à l'absolu pour commune mesure sans quoi nous ne nous entendrons jamais.

Enfantillage, direz-vous ! Peut-être un peu ; pas tant que cela ! Mais passons. J'admets votre postulat de la supériorité relative de l'homme, en perfection d'être et d'opérations, sur les autres créatures. Or, dites-vous, il y aurait inconvénient à ce que l'homme dans le cours de sa vie mortelle vécût seul une somme de perfection moindre que celle de chaque créature pour son propre compte.

Là par exemple, et très sérieusement cette fois, tout net, je vous arrête, et je vous demande : Qu'en savez-vous ? Perfection insuffisante ? Où cela et en quoi ? Inconvénient ? Pour qui et pour quoi ? L'on ne voit pas bien comment il est possible d'estimer *in globo*, et moins encore de mesurer exactement, la « perfection » d'une vie humaine. Nous avons dit la difficulté de définir ce mot *perfection*. Pour vous peut-être ce serait perfection que de ne point souffrir, de jouir beaucoup. D'autres vous diront que la souffrance vertueuse, résignée, dénote une plus grande force d'âme et donc une perfection plus élevée que la déliquescence des facultés dans l'acte de jouir. Donc, impossible d'affirmer avec certitude qu'il manque en bloc à toutes les vies humaines — car c'est bien pour toutes que vous réclamez l'éternité — une dose de perfection nécessaire, qui devrait tôt ou tard se réaliser quelque part. A ce compte là, si c'est l'ordre absolu de la symphonie universelle que vous invoquez, toutes les créatures auraient droit aussi à l'éternité, les êtres vivants au moins, auxquels il manquerait ici-bas quelque chose de la perfection qu'une prétendue loi à priori les obligerait d'atteindre un jour ou l'autre.

Inadmissible, absurde, sont des mots creux, pour le moment. Veuillez vous donner la peine de les remplir en essayant d'établir l'exigence à priori, pour l'homme au moins, *pour tous les hommes* sans exception, d'atteindre dans une autre vie, divine cette fois, une somme de perfections supérieure à celle que le jeu des causes secondes leur permet de réaliser dans la vie présente.

Trop courte décidément, la raison et sa morale sans Dieu ! Avec Dieu tout s'éclaire, tout s'enchaîne ; la certitude éclate partout dans la synthèse. Supprimez Dieu, l'ordre subjectif est amputé d'une partie complémentaire qui a cette caractéristique singulière ne point s'imposer à priori, comme essentielle, à la raison athée, alors qu'elle apparaît telle, en toute évidence, à la raison instruite de l'existence de la Cause transcendante efficiente et finale de toutes choses créées.

L'intelligence humaine raisonne d'autant plus et d'autant mieux qu'elle a plus de vérités — plus de lumières — à sa disposition, comme actuations correspondantes de sa puissance de saisir l'être et

le vrai. Quand c'est une vérité — une lumière — fondamentale qui lui fait défaut, comme celle qu'apporte la connaissance de Dieu personnel, créateur et consommateur du monde, il est tout clair qu'elle se trouve fatalement condamnée à des ignorances et à des erreurs « incurables » dans ses jugements, sur les points au moins où cette vérité — cette lumière — est seule susceptible de l'éclairer. Incurables, disons-nous, et c'est vrai, puisque Dieu est absent, Dieu dont la connaissance constitue rigoureusement le seul remède possible au mal.

Découronné de sa voûte, l'édifice intellectuel de la raison athée garde encore ses fondements, quelques colonnes qui, dans les âmes naturellement honnêtes, réussissent encore à percer péniblement, quelques beaux dallages, des soubassements à ras de terre. Le temple des idées reste à l'état de ruines, ou de baraque rabougrie. On y rencontre des pierres d'attente, des lignes d'appel, des « postulats subjectifs. » A cette attente, à ces appels, à ces postulats rien ne répond avec certitude objective pour la raison sans Dieu, rien sinon l'architecture de fantaisie qu'il plaira à la raison elle-même de rêver, pour combler le vide de l'architecture vraie, démolie, absente, invisible.

Tous les efforts de l'apologétique, spéculative ou morale, viendront éternellement se briser devant l'impuissance radicale où la raison se met elle-même d'apercevoir Dieu dans son œuvre après qu'elle a commencé par lui donner congé, par l'en éloigner, par en faire abstraction, par le nier en droit ou en fait, à priori, de façon expresse ou équivalente. Pour elle, ces postulats, si elle veut bien reconnaître qu'ils postulent quelque chose, ne postuleront rien d'actuellement réel et objectif, pas plus que les ruines du forum romain ne postulent l'existence actuelle des édifices qu'on y voyait au temps des Césars ; et, de même que l'imagination créatrice les reconstruit aujourd'hui à sa fantaisie, suivant les traces qui en restent, et aussi, faute de mieux, d'après ses propres caprices sans leur donner l'être et la vie, de même les postulats fameux, s'ils sont une base à souvenirs d'évolution psychologique traditionnelle ou à fictions poétiques, n'imposeront jamais à la raison athée la certitude objective d'une réalité complémentaire qu'ils n'ont pas. S'il est des athées assez privilégiés pour n'être pas encore complètement sourds aux appels subjectifs des postulats, il n'y aura jamais à répondre, chez eux, que des échos subjectifs. Combien, — oh ! combien ! — nos grands maîtres de la philosophie chrétienne, saint Thomas en tête, ont eu raison de ne point faire appel aux raisonnements d'ordre subjectif pour démontrer l'existence de Dieu. A leur exemple, gardons-nous sur ce point-là de l'illusion périlleuse où s'égare la critique, moins clairvoyante que charitable peut-être, de certains apologistes contemporains de la doctrine catholique.

Q. — *Observation* sur la réponse donnée dans le numéro 43, 22 octobre 1903, à propos du *travail du dimanche dans les jardins ouvriers*.

1° Les préceptes du Décalogue ne forment-ils pas la *loi naturelle ?*

2° En tous cas, ce sont des préceptes positifs divins ; l'Eglise a-t-elle dès lors sur eux le même droit que sur ses commandements à elle — droits d'amendement, de suppression, qui appartiennent au législateur, et qu'on semble lui attribuer ici (page 971, col. 2, après le milieu) ?

3° *Interprétation du 3e commandement de Dieu.* — Dieu ne l'a-t-il pas donnée lui-même dans le désert, par la provision de manne du vendredi, par la mort des prévaricateurs ? — Notre-Seigneur n'en a-t-il pas reparlé lui-même à propos des miracles faits le dimanche ? — Y a-t-il encore place pour une interprétation venue du sens populaire ?

4° En cas d'affirmative, comme le sentiment populaire, « *tout autre à l'heure actuelle qu'autrefois* » (p. 969, col. 2), a varié, qu'en conclure ? Le précepte change-t-il ? Ou bien plutôt n'y a-t-il pas d'un des deux côtés une *erreur commune* qui pourrait excuser, mais non être encouragée, encore moins être citée comme autorité ?

R. — Ad I. Les préceptes du Décalogue ne *forment* pas mais *formulent* la loi naturelle. Celle-ci est antérieure à l'expression parlée ou écrite qui lui a été donnée plus tard, soit par autorité humaine, soit, notamment, sur les tables du Sinaï.

Ad II. Non l'Eglise n'a pas sur le Décalogue, pas plus que sur les préceptes divins positifs du Nouveau Testament, le même droit que sur ses propres préceptes à elle. Elle peut interpréter les préceptes divins, c'est tout ; tandis qu'elle peut abroger les siens tout comme elle les a à l'origine institués de toutes pièces. Quant aux limites de cette interprétation possible du droit naturel et divin par l'Eglise, seul son magistère infaillible pourrait les fixer de façon absolue à l'avance. Il ne l'a pas fait. Attendons-le à l'œuvre, avec cette profonde persuasion que l'Eglise, en tant qu'autorité officielle, a toujours le droit de faire ce qu'elle fait. On peut, au moins, dire que l'interprétation a un terrain libre quant à la matière du précepte, et à la relation adéquate de cette matière avec les termes de la loi. Le reste est affaire de constatation historique, de décisions de fait par voie d'autorité.

Ad III. Les faits dont vous parlez ne sont pas des interprétations doctrinales, mais des applications ou sanctions de circonstances, lesquelles évidemment n'ont rien à priori de nécessaire ni d'invariable.

Nous ne voyons pas ce que vous entendez par interprétation « venue du sens populaire. » Nous n'admettons pas cette sorte d'interprétation venue d'en bas, sinon, ainsi que nous l'avons dit, comme une indication objective de mœurs et de circonstances fournie au législateur, lequel, seul, ensuite peut là-dessus déclarer la mesure de la volonté d'obliger qu'il a eue en promulguant sa loi.

Ad IV. *Provisum in* 3°. Le précepte divin ne change pas. Seules peuvent changer les conditions pratiques de son application à cause du

changement survenu dans sa matière. La matière d'un précepte naturel ou divin n'est jamais telle qu'elle puisse, ou disparaître, ou changer au point de rendre nulle la disposition législative qui s'y rapporte. Point d'erreur commune d'aucun côté en tout cela, pas la moindre. Relisez l'article qui a occasionné vos observations ; vous verrez qu'il est tout entier basé sur cette très simple constatation que l'*œuvre servile* est susceptible de définitions différentes suivant les circonstances et le changement des mœurs. Si les docteurs de l'Eglise qui nous disaient hier : Telle œuvre A... est servile, telle œuvre B... ne l'est pas, nous disent demain : B... est servile et A... ne l'est plus, il sera toujours vrai qu'on a dû en tout temps s'abstenir de l'œuvre servile le dimanche — ce qui est tout le précepte, formellement parlant, — encore que la matière contingente d'application du précepte ait passé de A à B. Où voyez-vous, là-dedans, une erreur, une atteinte quelconque portée au principe de la loi ? D'ailleurs si vous connaissez une définition authentique, acceptée comme telle par l'Eglise, de l'œuvre servile, *ne varietur*, apportez-nous-la ; nous nous chargeons de vous la démolir, sans faire montre pour cela, le moins du monde, d'esprit révolutionnaire.

Q. — Je viens seulement de lire l'article de l'*Ami* sur le travail servile dans les jardins ouvriers et j'éprouve le besoin de vous dire que je l'approuve sans l'approuver.

Il peut être acceptable, en théorie. Il me semble aller, pratiquement, *à la profanation du dimanche*.

Où s'arrêteront les petits travaux ? Qui est-ce qui les distinguera des gros ? Qui est-ce qui décrètera cette distinction et aura la vertu de la faire appliquer ?

On passera naturellement des uns aux autres.

Si c'est la force des choses qui exige le travail du jardin le dimanche, n'est-ce pas *le gros travail* qu'elle exige plus encore que le travail d'agrément ?

La non-interdiction de tout travail dominical, dans le contrat de location, équivaudra *en fait* à l'autorisation du travail servile proprement dit. Est-ce là qu'on veut en venir ?

Et pour encourager la campagne très bonne, très morale, très hygiénique des jardins, va-t-on contrarier l'autre campagne non moins bonne, non moins morale et non moins hygiénique du repos dominical ?

Vous pouvez, raisonnablement, et au simple point de vue naturel, interdire le travail du dimanche, dans l'intérêt bien compris de l'ouvrier. Vous ne pouvez pas sans recourir à des motifs d'ordre surnaturel, interdire le travail seulement pendant le temps de la grand'messe.

R. — Mais non, toutes ces choses fâcheuses ne découlent point de notre article. Nous avons apporté à notre enseignement des réserves que vous paraissez oublier. Rien n'empêche, au contraire, de s'en tenir à l'*exception*, tant qu'on le pourra. Nous avons été les premiers à désirer qu'aucun travail n'eût lieu le dimanche. Mais mis rigoureusement en présence du précepte et des conditions théologiques de son obligation, pouvions-nous admettre en certaines circonstances spéciales données cette obligation, alors que nous ne l'apercevions pas ? Autre chose est le mieux, autre chose, le strict nécessaire pour éviter le mal ; et certes, nous n'avons point ouvert en principe la porte si large que vous l'avez cru aux abus et abominations de la profanation dominicale.

Le seul argument sérieux de votre critique est le premier. Sérieux, en apparence ; mais, en réalité... nous allons voir. Comment, dites-vous, distinguer les petits travaux des gros ?... Où est la nuance ? Qui dressera le catalogue ?

Réponse : Vous pourriez faire cette objection à peu près à toutes les thèses de morale à matière variable *de levi ad grave*. Que voulez-vous ? Ce n'est pas notre faute et la morale s'accommode difficilement des précisions quantitatives mathématiques. Demandez plutôt aux moralistes ce qu'ils entendent par ces expressions : *pars notabilis, notabiliter,...* et tâchez d'obtenir d'eux qu'ils vous fixent un chiffre correspondant. C'est donc, en matière de travail dominical, comme en tout autre sujet analogue, une affaire d'appréciation de bon sens vulgaire, un peu vague, c'est évident, quant à ses limites précises, mais assez claire encore pour qu'il n'y ait point lieu de craindre que l'on vienne à confondre les gros travaux avec les petits. Avouez, au surplus, que nous avons nous-même assez nettement caractérisé ces petits travaux d'agrément ou d'entretien courant pour qu'en pratique on ne se trompe pas sur notre pensée, au point et jusqu'aux énormes conséquences que la logique vous fait redouter.

Q. — Dans notre pays de mission, une loi coutumière appliquée avec rigueur interdit les mariages entre parents jusqu'au huitième degré. Les catholiques, vu leur petit nombre, ne sauraient toujours renoncer à épouser des hérétiques.

Quand il s'agit des hommes, on lève l'empêchement de religion mixte, parce qu'il est ordinairement certain que leur épouse hérétique se convertira à la vraie foi.

Mais pour les filles, le cas est tout autre. D'abord leur union avec des hérétiques n'est point un vrai mariage, la pratique générale de ces derniers étant de retarder jusqu'à un âge très avancé l'accomplissement de la cérémonie religieuse qui seule, selon eux (même sans la promulgation du décret *Tametsi)*, rend leur engagement indissoluble. Et ce qui plus grave encore, c'est la nécessité où sont réduites ces filles de tomber dans l'apostasie, le fait d'avoir une religion autre que celle de leur mari étant regardé comme inadmissible. Aussi pour elles le mariage mixte doit être en opposition même avec le droit naturel. Il arrive néanmoins que des parents catholiques livrent (tel est aussi l'usage) leurs filles à des hérétiques. La conséquence de leur acte coupable est qu'ils sont traités comme pécheurs publics.

Mais fréquemment ils font des instances pour se faire admettre aux sacrements. Les uns allèguent pour excuse ou qu'il leur était impossible de trouver pour leur fille un catholique que la coutume lui permît d'épouser, ou que l'obligation de rendre les arrhes déjà reçues eût été pour eux trop onéreuse. D'autres, avouant leur faute et paraissant la regretter, prétendent n'avoir aucun moyen de s'appliquer efficacement à la réparer. Enfin il en est qui invoquent la seule durée de la peine pour avoir droit au pardon.

On en voit pourtant qui consentent à faire les démarches possibles pour ramener leur fille auprès d'eux. Y a-t-il en cela une expiation suffisante ? Faudrait-il l'imposer à tous, même quand des enfants sont

nés du soi-disant mariage? La mère de la fille livrée à un hérétique doit-elle être traitée aussi sévèrement que le père? Comment rendre publique la réparation d'un scandale dont la tolérance aurait rapidement de fâcheuses suites pour la religion? Si le père et la mère ne consentent pas en même temps à donner la satisfaction exigée, comment traiter celui des deux qui s'y dispose le premier, l'admission aux sacrements ne pouvant jamais ici être tenue secrète?

R. — Vous nous posez là des questions dont la résolution pratique suppose la connaissance exacte de circonstances particulières, locales et personnelles qui nous échappent. En somme, après coup, après la faute de coopération commise, la réconciliation des parents coupables est un simple cas particulier des principes développés au Traité de la Pénitence. Il faut deux choses : 1° la bonne disposition intérieure du pénitent quant à la confession, la contrition et le bon propos, 2° la réparation du scandale dans la mesure nécessaire et possible.

Sur le premier point la difficulté n'est pas grande puisque vous avez affaire à des gens qui comprennent la gravité du mal qu'ils ont commis et sincèrement voudraient en avoir l'absolution sacramentelle. Sur le second point, vous n'êtes ni plus ni moins embarrassé que beaucoup de confesseurs en pays civilisés, qui se demandent d'après quelle règle prudente ils fixeront au pardon les conditions à retentissement externe qu'il comporte. Tel le cas du pardon à accorder, *sous conditions*, à nos divorcés remariés, en France. Votre situation est même, à tout prendre, meilleure que la nôtre ici, parce que vous avez un terrain plus libre à votre disposition pour les mesures générales susceptibles de réparer le mal en l'évitant ou le rendant plus rare à l'avenir.

Comme il s'agit uniquement du remède efficace à apporter au scandale, c'est à vous et à vous seul qu'il appartient 1° d'apprécier sa gravité, 2° de prévoir ses dangers pour l'avenir, 3° d'estimer la valeur publique de tels ou tels moyens de satisfaction ou de réparation qui sont possibles et donc, en fin de compte, 4° de prendre sous votre responsabilité la décision pratique qui peut convenir à la situation.

Le cas dont vous nous parlez ne doit pas être isolé dans vos pays de missions. Il est à croire que vos supérieurs ont dû s'en préoccuper, puisqu'il s'agit là, non point seulement d'une affaire de for interne pénitentiel, mais d'une mesure d'ordre externe destinée à obvier à un mal public. A votre place, nous prendrions l'avis des supérieurs, qui ont encore plus que nous compétence et qualité pour décider.

Il reste bien entendu que, en cas de sanction pénale ou réparatrice au for externe, celle-ci n'est que parallèle et accidentelle à la confession. On peut donc absoudre le pénitent qui accepte et sincèrement exécutera la pénitence, par exemple l'abstention des sacrements ou telle autre œuvre ou protestation utile du même genre au for externe, tout en lui recommandant, s'il y a lieu, de ne rien dire de l'absolution reçue.

En droit et à priori la responsabilité du père est plus grande, plus engagée à fond que celle de la mère ; donc alors, en principe toujours, pénitence plus forte. Mais *en fait*, c'est un problème d'*espèce* à résoudre d'après les circonstances. Il arrive très bien que, au vu et au su de tout le monde, c'est la mère qui règne dans le ménage, mène son mari, et est tenue avec raison pour principale coupable de la mauvaise conduite de ses enfants. En pareille occurrence comme il s'agit d'ordre public, et non pas seulement de la question de culpabilité interne réelle à trancher dans le secret de la confession, il faut donner à l'opinion populaire la satisfaction à laquelle elle a droit en frappant plus sévèrement la mère, parce que sa faute est notoirement plus grande.

Q. — Dernièrement j'assistai un confrère malade, il m'avait délégué pour un mariage qui devait avoir lieu le samedi à 10 h.

La maladie s'aggrava rapidement et le confrère mourut le samedi matin à 3 h.

Tout bouleversé de cette mort si inopinée d'un ami, je bénis le mariage 7 heures après, sans me demander si la délégation était valable. Quelques jours après je parlai de ce cas à des confrères. Les uns pensaient que le mariage était valide ; d'autres le niaient.

Mais comme il était question de sacrements, on jugea à l'évêché qu'il fallait faire renouveler le consentement.

J'ajoute que, lors même que j'aurais eu un doute sur la continuation de la délégation après la mort du curé de la jeune mariée, il m'était matériellement impossible de recourir à l'autorité épiscopale, ainsi que de demander délégation au curé du jeune homme.

R. — Le mariage était valide. Les canonistes enseignent que la délégation cesse avec la mort du déléguant, en matière contentieuse, *re non incepta*, ce qui n'est pas le cas présentement. D'après eux, s'il s'agit de délégation en matière gracieuse (communication de facultés, d'autorisations, etc.) ils font une distinction. S'il s'agit, comme on dit en langage de droit, d'une *gratia facta*, c'est-à-dire d'une faveur *accordée*, et dont le bénéficiaire personnel direct fait usage pour son compte, cette « grâce » persiste ; on l'assimile à un fait accompli, permanent de sa nature, et qui doit, de la volonté même du déléguant, durer après sa mort. S'il s'agit au contraire d'une *gratia facienda*, c'est autre chose. Il y a *gratia facienda* lorsqu'une délégation de pouvoir par exemple où une permission est accordée à une personne qui doit l'exercer ensuite à l'égard d'un ou de plusieurs tiers. On appellerait très bien *médiate* cette espèce de faveur ou de concession par opposition au caractère *immédiat* du cas précédent.

Or, en cas de *gratia facienda* deux hypothèses peuvent se présenter : ou bien le délégué est investi du pouvoir en question avec pleine liberté d'en user suivant son goût, c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il n'est point commissionnaire ou intermédiaire ministériel obligé d'exercer sa délégation, celle-ci revêtant alors le caractère d'une

faveur *primario et principaliter* restreinte à sa personne dans l'intention du déléguant, et alors, dans ce cas-là, la mort de ce dernier entraîne la nullité de la délégation.

Ou bien, seconde hypothèse, la délégation a été faite à fin d'exécution non libre, non abandonnée au libre arbitre du délégué, ce qui revient à dire que le déléguant en transmettant son pouvoir a transmis en même temps au délégué son propre devoir d'en user en son lieu et place avec la même nécessité qui s'imposerait à lui-même, et alors la délégation persiste même après la mort du déléguant.

Il semble bien manifestement que votre cas rentre dans cette dernière hypothèse. Vous étiez délégué commissionné formellement pour une œuvre en soi nécessaire, nullement laissée au choix de votre libre arbitre; ce n'est point une faveur personnelle qu'a voulu vous faire votre confrère malade, mais une œuvre obligatoire de ministère qu'il a voulu assurer par votre entremise. Donc, votre pouvoir persistait après sa mort. Et cela d'autant plus certainement qu'il y avait, on peut le dire, non seulement nécessité et urgence, mais même *res incepta*, pour le cas où l'on voudrait invoquer ce principe de droit contentieux, à savoir que toute œuvre commencée donne à celui qui l'a légitimement entreprise le droit de l'achever. Le mariage était annoncé, fixé, préparé, imminent. Aucun curé n'aurait voulu ni pu s'y soustraire, les choses en étant là, à cause précisément du fait de la *res incepta* qui appelle naturellement et juridiquement sa conclusion finale.

Pour ces raisons nous estimons parfaitement valide le mariage célébré par vous dans les circonstances que vous indiquez.

La seule chose fâcheuse que nous trouverions en tout cela, c'est que vous n'ayez pas eu une délégation écrite pour faire preuve après la mort de votre confrère des pouvoirs qu'il vous avait délégués; ce qui démontre une fois de plus que le droit canonique est très avisé quand il demande qu'on donne dans tous les cas les délégations de pouvoirs par écrit, même à ses meilleurs et plus sûrs amis, même dans les circonstances où la chose paraît le plus inutile. C'est toujours une pièce qui a sa raison d'être. Sous ce rapport nous manquons vraiment trop du « formalisme » où le droit civil de son côté excède aussi par contre un peu trop.

Q. — Dans une paroisse, il y a l'œuvre de la Propagation de la Foi, de la Sainte Enfance, etc.

Le directeur de droit de ces œuvres semble être le curé de la paroisse. Mais il y a un autre directeur de fait (l'un des vicaires).

Les deux directeurs auraient-ils le pouvoir d'appliquer les indulgences, ou bien ce privilège appartient-il seulement au curé, ou bien seulement au vicaire, *directeur de fait ?*

R. — Pour les œuvres dont vous parlez, il n'y a pas un directeur *de droit* et un directeur *de fait :* celui-là seul est regardé comme directeur et jouit des droits attachés à ce titre, qui réunit et verse en fait les sommes indiquées par le bref de concession du 4 août 1889. « A chaque prêtre qui sera chargé dans une paroisse ou dans un établissement de recueillir les aumônes pour l'Œuvre de la Propagation de la Foi, *quelle que soit d'ailleurs la somme qu'il recueille,* » y est-il dit.

Pour les membres du clergé paroissial, dans les villes surtout, il est facile de multiplier les bénéficiaires de la concession, en chargeant l'un des intérêts de l'œuvre dans la paroisse et les autres dans les communautés. Rien ne s'oppose à ce partage.

LITURGIE

Q. — 1° *Funérailles. — a)* Aux absoutes, le diacre fait la génuflexion à la croix qui se trouve à la tête du défunt. Pourquoi ?

b) Doit-il faire cette génuflexion quand le Saint-Sacrement est au tabernacle ? Car alors (aux absoutes pour les laïcs) il tourne le dos au Saint-Sacrement.

c) Dans certaines églises de notre diocèse, aux inhumations d'enfants, on dépose la croix sur un pied disposé à cet effet à la tête du cercueil. Cela parait plus décent que de la placer sur une stalle ou sur un meuble quelconque, comme le font ordinairement nos sacristains ou nos porte-croix. Mais n'est-ce pas contraire aux règles liturgiques ?

2° *Crucifix de la Bonne Mort. — a)* Qu'entend-on par là ?

b) Peut-on gagner les indulgences avec un crucifix reçu en héritage ou par don ? Avec un crucifix emprunté ?

Bouvier et Berthier (dernière édition) disent que tout objet indulgencié perd ses indulgences quand il est prêté, donné, etc. Le *Sommaire de la Doctrine catholique* par l'auteur des *Paillettes d'or* (tome III, p. 447) enseigne également que les indulgences ne sont gagnées que par leur propriétaire primitif, « à moins de concession spéciale, comme le Saint-Père la donne pour les crucifix indulgenciés pour les mourants. » *Quid ?*

3° *Saint Léonard.* — On prétend aujourd'hui que saint Léonard, diacre, qui fut élevé à la Cour de Clovis et dont nous célébrons la fête le 6 novembre, n'est pas le même que saint Léonard, ermite du Limousin. Mais alors on a contre soi la légende du bréviaire (Propre de Rouen, 6 novembre) qui nous montre saint Léonard fondant un ermitage dans le Limousin.

Qu'en pensez-vous ?

R. — Ad I. On nous demande pourquoi, aux absoutes, le diacre doit génuflecter en passant devant la croix, quand il accompagne le prêtre aspergeant et encensant le corps ou la représentation du défunt. La réponse est facile : c'est pour obéir à une règle de droit, et nous ne connaissons pas de cas où les ministres sacrés, dans l'exercice de leurs fonctions, soient dispensés de génuflecter en passant devant la croix. Voyez le *Ritus servandus*, tit. IV, n. 4, le Cérémonial des Evêques, liv. I, chap. XVIII, n. 3, et un décret assez récent du 30 août 1892, n. 3792, ad XI, qui a ici son application. *(Rit. serv.*, tit. XIII, n. 4).

Il ne faut pas même excepter le cas où le Saint-Sacrement repose dans le tabernacle et où la

croix se trouve entre le catafalque et la porte de l'église. Car on ne doit pas distinguer là où la loi ne distingue pas. D'autant plus que dans la circonstance le prêtre tourne aussi bien le dos au Saint-Sacrement, en s'inclinant devant la croix, que le diacre en génuflectant.

Quant à la manière de disposer la croix aux inhumations d'enfants, on ne peut suivre les usages que vous signalez. La croix doit toujours être tenue et portée par un acolyte placé à la tête du défunt, pendant tout le temps que le prêtre, se tenant aux pieds du défunt, récite les prières d'usage. (Cf. Van der Stappen, tom. IV, n. 292, ad 5).

Ad II. Les crucifix de la bonne mort sont ceux auxquels l'Eglise a attaché l'indulgence plénière à l'article de la mort.

Il y en a de deux sortes. — Les premiers sont ceux auxquels le pape ou ceux qu'il autorise attachent les indulgences apostoliques, parmi lesquelles se trouve l'indulgence plénière de la bonne mort. Ils ne peuvent servir qu'aux personnes pour lesquelles on les a bénits, ou auxquelles on les a distribués, dans le cas où l'on en a fait bénir une certaine quantité. Mais lorsqu'on en a reçu et accepté un pour son propre usage, on ne peut plus le donner ni le prêter à d'autres sans perdre les indulgences, et s'il nous en vient par héritage, il faut de nouveau le faire indulgencier. (Beringer, tom. I, sect. III, p. 333 à 345).

Les autres crucifix sont indulgenciés à l'usage du prêtre, qui seul pourra s'en servir pour faire gagner l'indulgence plénière à tout mourant auquel il les présentera. C'est de ceux-là qu'il faut entendre l'exception signalée par l'auteur des *Paillettes d'or*, et exigeant une concession spéciale du Souverain Pontife.

Mais, comme pour les premiers, le prêtre qui possède un de ces crucifix ne peut non plus, sans dommage pour les indulgences, ni le prêter, ni le donner, ni le laisser en héritage à un autre prêtre, quand lui-même l'a déjà accepté pour en faire usage. (Beringer, *loc. cit.*, pag. 345 à 348).

Il n'y a donc pas contradiction entre les auteurs que vous citez. Pour plus amples détails, voir l'*Ami*, 1891, p. 609 et suiv.

Ad III. A supposer que saint Léonard, honoré le 6 novembre dans le diocèse de Rouen, ne serait certainement pas le même que saint Léonard, fondateur de l'ermitage de Noblac dans le Limousin, il n'y aurait pas lieu de s'émouvoir de l'assertion contraire du Bréviaire rouennais.

Les légendes des saints, en effet, reposent sur des témoignages humains, que l'Eglise a recueillis comme tout autre fait de l'histoire. En les insérant au Bréviaire, elle n'a fait que constater les connaissances hagiologiques du temps, sans y ajouter son jugement personnel, et dès lors une erreur de fait, si regrettable qu'elle puisse être en pareille matière, n'engage pourtant pas sa responsabilité.

Son témoignage vaut jusqu'à preuve du contraire. On ne doit y toucher qu'avec réserve, pour de graves motifs, et toujours avec soumission au Saint-Siège, qui jugera en dernier ressort. C'est ainsi que Léon XIII a changé les légendes, reconnues fautives, d'un certain nombre de saints.

Mais il ne faut pas aller trop vite dans ces matières ; car des monuments anciens, étant ensuite découverts, viennent souvent confirmer des faits regardés parfois comme faux ou supposés. (Van der Stappen, tome I, n. 33).

Q. — Dans nos paroisses, nous donnons la bénédiction du Saint-Sacrement aussitôt après les vêpres. Pour abréger, le prêtre officiant ne retourne pas à la sacristie. On lui apporte l'étole. Il garde la même chape. Or, si les vêpres ont été d'un martyr, la chape est rouge ; elle est violette en Carême. Il donne la bénédiction avec cette chape. Est-ce liturgique ?

R. — Etant donné que l'officiant peut prendre la chape à la banquette ou à la sacristie, selon qu'il le préférera (S. R. C., 18 mai 1883, n. 3574, dub. 3), il gardera la chape conforme à l'office du jour, s'il ne quitte pas le chœur ; mais s'il se rend à la sacristie, la bénédiction deviendra comme une fonction nouvelle et absolument séparée des vêpres, et il prendra la chape blanche. (S. R. C., 20 sept. 1806, n. 2562).

Q. — Je vous écris sur un tout petit point, où il semble y avoir désaccord entre vous et M. Bernard.

Vous dites dans l'*Ami*, p. 367, qu'après la communion donnée en dehors de la messe, les versets *Panem de cœlo*, et autres qui suivent, sont de précepte. (S. R. C., 14 janvier 1898, n. 3975, ad 3).

Et M. Bernard (*Leçons élémentaires de liturgie*, p. 535) enseigne que le prêtre pourra dire : *O sacrum convivium*, etc., et le verset *Panem de cœlo ;* mais il devra dire le reste.

D'après vous, il faut dire *Panem de cœlo*, quand même on n'aurait pas dit l'*O sacrum convivium*. Et d'après Bernard, l'oraison et le verset *Panem de cœlo* sont facultatifs.

Le Vavasseur (édition de 1898, t. I, p. 334) est de l'avis de Bernard.

Auriez-vous des raisons de maintenir votre opinion ?

R. — Cette question ne manque pas d'à propos, et elle va nous servir à montrer que de précision il faut dans les solutions de liturgie.

Nous maintenons que le ℣ *Panem de cœlo* est de précepte, et non simplement facultatif, comme l'est *O sacrum* qui le précède. Voici pourquoi.

Quand l'archevêque de Strigonia (Hongrie) exposa à Rome en 1892 : « Rituale Romanum optioni administrantis S. Communionem relinquit, utrum Antiphonam *O sacrum convivium, etc.*, recitare velit necne ; sed ex Rubrica erui non potest, num versiculi et oratio *Deus qui nobis* sint etiam ad libitum, vel omnino de præcepto, » la Congrégation demanda l'avis d'un des Maîtres de cérémonies, et Mgr Marcucci dit formellement après Cavalieri que le verset *Panem* est de précepte, et que la rubrique *Dicere poterit* ne regarde que l'antienne *O sacrum*. Ce serait étrange, en